

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Prefazione

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/103393> since

Publisher:

Aracne

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Prefazione

di MASSIMO LEONE

Chi comincia con l'amare il Cristianesimo più della Verità, ben presto amerà la propria Chiesa o Setta più del Cristianesimo, e finirà con l'amare se stesso più di tutto il mondo.

— Lev Nikolaevič TOLSTOJ

1. Centralità del testo scritto

È difficile immaginare un fondamentalismo orale. Da quando il termine inglese “*fundamentalism*” è apparso per la prima volta, intorno al 1910 (Barr 1997, p. 2), esso è stato correlato a contenuti semantici talvolta disparati (Guolo e Pace 1998, pp. 3–10), ma raramente lo si è dissociato dall'idea della centralità che, in una cultura religiosa fondamentalista, assume la presenza di un testo verbale scritto, ovvero di un corpus di testi verbali scritti. Questa centralità è evidente, anche per il senso comune, nell'Ebraismo, nel Cristianesimo protestante e nell'Islam, ma, a ben riflettere, non è difficile da individuare neppure nelle culture religiose in cui, almeno in apparenza, la testualità scritta gioca un ruolo più marginale; per esempio, l'emergenza di correnti fondamentaliste dell'Induismo è coincisa con l'enfatizzazione dell'importanza di alcuni testi fra i canoni scritturali, i codici legali e le dottrine filosofiche che compongono la variegata tradizione testuale di questa cultura religiosa: la fondazione di *Arya Samaj*¹ da parte di Swami Dayananda Saraswati² e quella di *Rashtriya Swayamsevak Sangh*³ da parte di Keshava Baliram Hedgewar⁴ si sono

1. ‘Società nobile’.

2. Gujarat, 1824–Ajmer, 1883.

3. ‘Organizzazione nazionale dei volenterosi’.

4. Nagpur, 1889–1940.

incarnate anche in una valorizzazione dei testi vedici nel primo caso, delle leggende di Shiva nel secondo (Gold 1991). Allo stesso modo, sebbene le idee della letteralità o dell'infallibilità del testo biblico siano più essenziali nel fondamentalismo protestante che nell'integralismo cattolico, quest'ultimo inevitabilmente ancora le proprie convinzioni ad alcuni testi scritti che, spesso prodotti in seno alla gerarchia ecclesiastica in un determinato periodo della sua storia, vengono investiti di un'immutabilità quasi sacrale: si pensi al vigore con cui il *Missale Romanum* tridentino è stato difeso dagli integralisti cattolici contro i cambiamenti introdotti da quello promulgato da Paolo VI (Dinges e Hitchcock 1991).

2. Immutabilità e monocentrismo

La centralità di un corpus testuale nella semiosfera⁵ di una cultura religiosa non è, però, caratteristica sufficiente perché il rapporto fra il corpus e la cultura possa dirsi "fondamentalista". In molte società, per esempio, la costituzione dello Stato occupa una posizione altrettanto centrale, ma difficilmente il rapporto fra queste società e la loro costituzione potrebbe essere qualificato come "fondamentalista", sostanzialmente per due motivi: in primo luogo, i testi costituzionali, perlomeno negli ordinamenti democratici, descrivono procedure attraverso le quali è possibile modificarli; molte culture religiose contemplano, è vero, una serie di procedure, spesso sofisticate, attraverso le quali è possibile produrre nuove interpretazioni a partire da *corpora* testuali esistenti (si pensi al *pardes* ebraico, all'esegesi biblica cristiana, all'*ijtihad* islamica), ma, salvo poche eccezioni, non ammettono che analoghe procedure esistano per modificare questi *corpora*, accrescerli o abrogarne una parte; al contrario, i testi sono solitamente raggruppati in canoni chiusi, oltrepassando i limiti dei quali si sconfina nell'eterodossia ovvero nell'ortodossia di un'altra cultura religiosa; complicati processi storico-culturali hanno condotto all'isolamento di questi canoni, ma tali processi sono conosciuti perlopiù dagli studiosi, mentre i fedeli di norma non se ne curano né mettono in discussione i limiti dei *corpora* testuali da essi venerati. In secondo luogo, sebbene da

5. Per il concetto di semiosfera, Lotman 1985.

un certo punto di vista il testo costituzionale di un ordinamento politico possa essere considerato centrale tanto quanto un testo religioso, le due centralità sono differenti. Negli ordinamenti democratici, la centralità dei testi costituzionali si esprime all'interno di una semiosfera policentrica, in cui diversi testi occupano posizioni centrali in diverse aree della semiosfera: se un testo costituzionale fosse considerato da una società non solo come perno del suo ordinamento politico, ma anche come cardine delle sue preferenze estetiche, o delle sue inclinazioni etiche, o delle sue credenze religiose, tale società esprimerebbe una sorta di fondamentalismo costituzionale.

3. Letteralismo, infallibilità e non contraddizione

In ogni modo, la centralità dei *corpora* testuali religiosi, la loro immutabilità, il loro monocentrismo non sono ancora caratteristiche sufficienti per designare come fondamentalista la cultura religiosa in cui essi si manifestano. Se così fosse, infatti, non vi sarebbe forse alcuna cultura religiosa che non lo sia. Al contrario, una cultura religiosa può accordare un'assoluta centralità a un certo corpus di testi verbali scritti (come avviene nella maggior parte dei casi), ritenere tale corpus immutabile (come avviene nella maggior parte dei casi) e rifiutare che questa centralità sia condivisa con altri testi (come avviene in molti casi), senza che tale cultura religiosa possa dirsi, di fatto, "fondamentalista". Per esempio, un musulmano può considerare il Corano come testo cardine della propria esistenza, ritenere questo testo come assolutamente inalterabile e rifiutare che altri testi, come la costituzione dell'ordinamento politico in cui vive, le maggiori teorie scientifiche del proprio tempo, i capolavori della letteratura, abbiano una centralità pari a quella del Corano: lo si potrà dunque definire un credente fervente, ma non un fondamentalista, perlomeno non nel senso che a questo termine si attribuisce in questa prefazione. Una cultura religiosa fondamentalista, infatti, non si caratterizza solo per il modo in cui essa fissa i limiti di un corpus testuale privilegiato, per la posizione in cui lo colloca all'interno della semiosfera o per la relazione che dispone fra questa posizione e quella occupata da altri testi⁶.

6. Su questi aspetti, Eisenstadt 1995, p. 266.

Una cultura religiosa fondamentalista, invece, si definisce soprattutto in quanto *stile semiotico*, ovvero in quanto tendenza a utilizzare un corpus testuale per produrre discorso, e dunque senso, in un modo specifico, diverso da quello delle culture religiose non fondamentaliste. Qual è dunque questo modo? Secondo alcuni studiosi, esso coinciderebbe con il 'letteralismo' (Bruce 2000, p. 13; Ruthven 2007, p. 40). Tali studiosi, tuttavia, raramente spiegano in che cosa consista questo letteralismo; il più delle volte si ha l'impressione che per "prendere un testo alla lettera" essi intendano la tendenza dei fondamentalisti a considerare come significato dei loro testi la rappresentazione di una certa porzione di realtà. Così, quando Abd-Allah ibn Baaz⁷, Gran Muftì d'Arabia Saudita dal 1993 al 1998, interpreta la ventesima *ayat* dell'ottantottesima sura del Corano "e la terra come fu spianata?"⁸, considera quale significato di questo frammento testuale il fatto che esso rappresenti una porzione di realtà: la terra è dunque piatta; sorge però il problema, classico nei fondamentalismi, che altri testi, prodotti da altri tipi di discorsi, descrivono quella stessa porzione di realtà in maniera diversa: per gran parte del discorso scientifico contemporaneo, per esempio, la terra non è piatta ma tondeggiante; di qui la necessità, da parte dell'interprete fondamentalista, o di rinnegare il discorso scientifico, oppure di plasmare la propria interpretazione letterale in maniera che non contrasti con esso⁹. D'altra parte, questo non può essere l'unico tratto del letteralismo, di questo stile semiotico che caratterizzerebbe le culture religiose fondamentaliste: i testi religiosi, infatti, sono spesso complessi intrecci di discorsi ascrivibili a generi diversi, solo alcuni dei quali hanno come finalità principale quella di rappresentare la realtà (senza contare il fatto che, come insegnano le controversie fra le semantiche contemporanee, il rapporto fra linguaggio e realtà è tutt'altro che assodato). Quale sarebbe, infatti, la porzione di realtà rappresentata, per esempio, dai tanti passi della Bibbia che non si configurano come discorso storico, ma piuttosto come discorso sapienziale? Qual è il referente reale del frammento testuale "Vanità delle vanità, tutto è vanità"¹⁰? "Letteralismo" non

7. Riyad, 1910–1999.

8. Trad. it. Bausani A. (a cura di) (1988), *Il Corano*, Rizzoli, Milano.

9. Ibn Baaz, per esempio, arriva a sostenere che la terra appare piatta agli esseri umani, nonostante essa sia tondeggiante.

10. Qoelet 1, 2; trad. it. TOB.

può dunque significare interpretazione referenziale del testo religioso, per il solo fatto che molti frammenti discorsivi all'interno dei testi religiosi non hanno alcun referente reale esplicito o esplicitamente individuabile. È allora utile il suggerimento di James Barr, secondo cui il letteralismo consisterebbe piuttosto nella costruzione di un discorso interpretativo secondo cui il testo interpretato è infallibile, non può sbagliare (Barr 1977, p. 40). Ma, ancora una volta, che cosa significa affermare che un testo è infallibile? Che esso non contiene errori? Errori rispetto a che cosa? Nel fondamentalismo cristiano, per esempio, l'idea dell'infallibilità del testo biblico si articola secondo più direttrici. Il testo biblico è non solo centrale, immutabile e insostituibile, una sorta di blocco granitico di senso trasmesso da Dio all'umanità, non solo è veritiero in ogni sua parte, ma è anche privo di qualsivoglia contraddizione. Così, Guillaume René Meignan¹¹, arcivescovo di Tours, nell'interpretare il significato di Numeri 22, 28, in cui l'asina parla a Balaam con voce umana, esprime un cruccio per molti versi analogo a quello di ibn Baaz:

Se le parole dell'asina e l'apparizione dell'angelo sono finzione o sogno, sebbene le Sacre Scritture le raccontino come fatti, perché l'intera storia di Balaam non dovrebbe essere fittizia e un sogno? Perché allora l'intera Bibbia non dovrebbe essere una mistura di verità e finzione? La porta è aperta a decisioni arbitrarie. Le Sacre Scritture saranno spogliate del loro carattere sacro; la loro autorità svanirà; la Bibbia, essendo divenuta la più inaffidabile delle storie, non sarà più la Bibbia¹².

Che il testo biblico, al pari di quello coranico, sia considerato come specchio immacolato di una storia realmente accaduta in un tempo reale, in uno spazio reale, a esseri umani realmente esistiti, pare al fondamentalista imprescindibile perché il testo religioso preservi la sua sacralità, la sua capacità di orientare in eterno la vita delle comunità religiose e dei loro membri. Un altro requisito ineludibile, da un certo punto di vista un corollario dell'infallibilità referenziale, è la mancanza di contraddizioni: se il testo religioso è sacro, se è veritiero, se rappresenta senza fallo una realtà reale, allora non può ammettere sbavature di sorta. Il problema è che, come l'analisi testuale delle

11. Denazé, 1817–Tours, 1896.

12. Citato in Burtchaell 1969, p. 164, trad. it. mia.

tradizioni religiose ha rivelato con incisività crescente perlomeno a partire dal Rinascimento, i testi religiosi, ad esempio quelli che fondano i sistemi di credenze delle Religioni del Libro, presentano spesso un carattere composito, donde consegue la presenza di un certo numero di contraddizioni. Le strategie interpretative attraverso cui l'esigenza della non contraddizione è ottemperata anche a dispetto dei risultati della moderna analisi testuale sono spesso sofisticate, a volte fantasiose; Andreas Osiander¹³, per esempio, antesignano di tali strategie, di fronte alle discrepanze fra i testi evangelici suggerisce che Cristo fu coronato di spine due volte, e che due volte fu vestito di porpora, e che Pietro si scaldò al fuoco quattro volte (Osiander 1539); ma già verso la metà del Cinquecento, la ricerca di questi escamotage atti a ricomporre l'armonia del testo religioso, sotto molti aspetti analoghi a quelli adottati dai fondamentalisti contemporanei nelle loro interpretazioni testuali, destavano lo scetticismo, se non l'ironia, di altri interpreti con un'idea meno rigida dell'infallibilità biblica: secondo Sébastien Châteillon¹⁴, per esempio, se si fosse adottata la linea di Osiander si sarebbe dovuto ammettere che, siccome nei Vangeli vi sono quattro diverse descrizioni verbali del diniego di Pietro, e quattro diverse descrizioni della profezia cristica di esso, per salvaguardare un'assoluta armonia verbale dei Vangeli si sarebbero dovuti ipotizzare ben otto dinieghi di Pietro nella storia di Cristo (la profezia dovendo corrispondere esattamente all'evento profetizzato per non minare l'autorità evangelica) (Châteillon 1554).

4. Unicità dell'interpretazione

Letteralismo, infallibilità, non contraddizione: in realtà, si potrebbero riassumere tutti i tratti sinora ascritti allo 'stile semiotico' dei fondamentalisti, indipendentemente dalla particolare cultura religiosa cui essi appartengano, suggerendo che il rapporto tra il fondamentalista e il testo religioso è, in ultima istanza, tale per cui l'idea che vi possano essere più interpretazioni alternative di uno stesso testo è esclusa. Ciò che distingue i credenti ferventi, i quali venerano il testo religioso e si

13. Gunzenhausen, 1498–Königsberg 1552.

14. Saint-Martin-du-Frêne 1515–Basilea, 1563.

aspettano di esserne guidati in ogni frangente della propria esistenza, dai credenti fondamentalisti, risiede proprio in questo: al contrario dei primi, i secondi sono indisponibili ad ammettere che una pluralità di sensi possa sprigionarsi dal testo religioso. Di solito, infatti, l'interprete fondamentalista rifiuta l'idea stessa d'interpretazione, di mediazione fra testo religioso e comunità dei fedeli: è la trascendenza stessa che, senza intralci, parla all'umanità attraverso il testo religioso. Anzi, il fondamentalista più estremo negherà persino che vi possa essere incapacità alcuna di cogliere questa parola trascendente che non sia causata unicamente dalla perfidia umana: se gli esseri umani travisano i testi religiosi, come i fondamentalisti caratteristicamente ritengono avvenga a tutti coloro che si situano al di fuori delle loro comunità, ciò si deve esclusivamente alla cecità umana, e non alla supposta opacità dei testi religiosi, che invece risplendono di una luce purissima. In altri termini, la nozione di linguaggio, quale essa è concepita dalle scienze linguistiche contemporanee, non gioca alcun ruolo nel rapporto fra testo religioso e fondamentalisti, in quanto per essi la Bibbia, il Corano, le leggende di Shiva o quant'altro non sono neppure testi, che condividano con altri testi certi aspetti del linguaggio di cui sono intessuti, bensì *non testi*, non tessuti, blocchi di senso in cui l'idea della tessitura, dell'intreccio, di ogni operazione che rimandi all'idea di una fabbricazione per mano umana sia esclusa a priori¹⁵. Il testo religioso per il fondamentalista è un unicum al di fuori della storia, rivelazione senza comunicazione né significazione, per cui ogni tentativo da parte del pensiero di concepirlo come fenomeno di linguaggio è inevitabilmente passibile di anatema. Ne hanno fatto drammatica esperienza coloro che, all'interno di società in cui il pensiero fondamentalista gode di una posizione di controllo politico e sociale, oltre che culturale e religioso, hanno tentato di proporre una comprensione del testo religioso come fatto linguistico. Si pensi a Nasr Abū Zayd¹⁶, per esempio. In *Islam e storia* questo intellettuale musulmano scrive che "i testi religiosi non sono null'altro, in ultima analisi, se non dei testi linguistici, nel senso che appartengono a una

15. Giustamente alcuni studiosi suggeriscono un rapporto fra il testo religioso così come lo concepisce il fondamentalismo cristiano e l'ostia consacrata (Tatom Ammerman 1987, p. 132).

16. Nato a Qufahan, 1943, morto al Cairo il 5 luglio 2010.

struttura culturale determinata, sono prodotti in conformità alle leggi che regolano il sistema culturale e che li ha visti nascere e hanno la lingua come principale apparato semiotico” (Abū Zayd 2002, p. 59); non vi è chi non conosca l’esilio farsesco cui le autorità religiose egiziane hanno condannato questo pensatore e il suo pensiero.

5. Intraducibilità

Se però per il fondamentalista il testo religioso non è un testo, nel senso in cui lo definisce, per esempio, la semiotica contemporanea, viene da chiedersi quale sia esattamente il suo statuto. Al fine di coglierlo, forse la strada migliore passa per una riflessione sul ruolo che la traduzione riveste nei fondamentalismi. La maggior parte delle culture religiose fondamentaliste rifiuta l’idea stessa di una traducibilità del testo religioso, e spesso si scaglia con veemenza contro coloro che lo traducono, ovvero ne citano una traduzione, ovvero sostengono o promuovono l’idea che venga tradotto. Questo atteggiamento conduce a risultati vistosamente paradossali, soprattutto in quei casi in cui una cultura religiosa sia al tempo stesso fondamentalista e universalista, ovvero da un lato adotti lo stile semiotico del fondamentalismo, mentre dall’altro nutra l’ambizione che lo stesso sistema di credenze che essa abbraccia sia trasmesso all’intera umanità. Il paradosso consiste nel fatto che il rifiuto della traduzione mal si concilia con l’evidenza della straordinaria varietà delle lingue umane. Nelle culture non arabe che adottano una concezione fondamentalista dell’Islam, per esempio, questo paradosso sfocia spesso in un rapporto che è al tempo stesso di estraneità e di sudditanza fra la lingua della società e quella della religione, con effetti nel lungo termine che è abbastanza difficile prevedere¹⁷. In ogni modo, che una cultura religiosa fondamentalista sia espansiva o meno, in teoria si potrebbe pensare che il rifiuto della traduzione nasca dal desiderio di preservare la purezza del testo religioso: ogni traduzione è tradimento, si dirà, e dunque trasporre la semantica del testo religioso nel piano dell’espressione di una lingua diversa da quella ‘originale’ significa corromperlo, introdurre il vizio

17. Sull’intreccio paradossale e ambiguo tra appello all’omogeneità della umma islamica e arabo-centrismo nel discorso di Osama bin Laden cfr Saghi 2005, pp. 29–30.

umano lì dove regnava una perfezione assoluta. Il caso del fondamentalismo cristiano, però, indica che, come spesso accade, il modo in cui le culture fondamentaliste giustificano il proprio stile e i propri atteggiamenti semiotici, non di rado riuscendo a trasmettere anche alle culture non fondamentaliste quest'immagine stereotipica di sé, nasconde, in realtà, una retorica di tutt'altro genere. Per esempio, è un fatto che, nel fondamentalismo cristiano anglosassone, il testo biblico cui le comunità religiose consacrano una devozione incondizionata, interpretandolo secondo lo stile semiotico sopra descritto, non è un testo in lingua 'originale' (l'ebraico e l'aramaico biblici, il greco della koiné), bensì una traduzione inglese del Seicento nota come *King James* o *Authorized Version*. Salvo alcuni fondamentalisti cristiani assai marginali, i quali ritengono che la rivelazione della Bibbia sia avvenuta direttamente in lingua inglese, la maggior parte di essi è stata sempre consapevole del fatto che il testo della *King James* non è quello 'originale', tanto che alcuni studiosi e leader religiosi fondamentalisti spesso posseggono persino una discreta conoscenza delle lingue bibliche; anzi, nell'Ottocento l'apprendimento di queste lingue era addirittura un'attività praticata in alcuni centri del Cristianesimo fondamentalista statunitense, sebbene, come suggerisce James Barr (1977, p. 210), si trattasse più di una dimostrazione di zelo che dell'espressione di un effettivo desiderio di conoscenza, e tanto meno di interpretazione, del testo religioso. La Bibbia infatti emanava la sua rivelazione direttamente dal testo inglese della *King James*, e nessuno si poneva il problema che la traduzione potesse fare da filtro tra l'intenzione dell'autore divino e i suoi lettori. L'attaccamento alla *King James* era così forte che ogni tentativo di proporre nuove traduzioni inglesi del testo biblico era accolto con sgomento e ira. Quando la *Revised Standard Version* fu pubblicata nel 1952, per esempio, le reazioni furono altrettanto violente di quelle che, nel corso dei secoli, hanno accompagnato ogni nuova traduzione del testo biblico, dalla Settanta alla Vulgata, dalla traduzione di Lutero a quello di Tyndale e anche, a suo tempo, la stessa *King James*, a dimostrazione che ciò che irrita i fondamentalisti di ogni epoca e schiatta non è tanto questa o quella traduzione, quanto l'idea stessa del tradurre. Così, un predicatore cristiano fondamentalista bruciò sul pulpito una delle prime copie della *Revised Standard Version*, sostenendo che doveva trattarsi di opera del demonio perché si faceva fatica ad arderla (Bruce 1970, p. 196). Pamphlet altrettanto

incendiari furono pubblicati in ogni angolo degli USA con titoli quali *La Bibbia dell'anticristo*, *La nuova Bibbia blasfema*, e *Quali dita impure hanno manomesso la Sacra Bibbia, la pura, infallibile, verbalmente ispirata parola di Dio?* La frase di apertura di quest'ultimo pamphlet suggerisce in quale contesto storico-politico situare tali anatemi: "Ogni persona informata e intelligente sa che il nostro governo brulica di comunisti, o di coloro che approvano e incoraggiano il comunismo"¹⁸. In effetti, col passare degli anni la *Revised Standard Version* è stata gradualmente accettata, fino a divenire addirittura la base dei commentari biblici di stampo fondamentalista. Questa evoluzione spinge alla cautela nei confronti delle speranze di chi, come James Barr, ritiene che "il tema della traduzione della Bibbia sia il primo campo in cui i fondamentalisti sono forzati verso una sorta di ecumenismo"¹⁹. Ciò può avvenire solo se le nuove traduzioni, dopo essere state eseguite, non vengono poi accettate e ipostatizzate al rango di rivelazione suprema e immutabile, al punto da essere utilizzate come schermo contro l'idea di ogni ulteriore trasposizione del testo religioso. Ogni semiotico della cultura sa quali sono le implicazioni filosofiche del concetto e dell'esercizio di traduzione di un testo religioso: tradurre la rivelazione significa accettare, esplicitamente o meno, che questa rivelazione deve incarnarsi nel linguaggio umano, e quindi essere soggetta alla varietà delle lingue, alla loro trasformazione nel tempo e nello spazio, alle istanze che, attraverso la traduzione, i diversi agenti sociali possono iniettare nella semantica del testo religioso (BeDuhn 2003). Ritenere che vi sia un grado zero di questo processo, una versione della Bibbia, del Corano, di qualunque altro testo religioso, che non sia pur sempre traduzione di un determinato contesto culturale, di un *hic et nunc* storico, equivale, ancora una volta, a negare la natura testuale del testo religioso. Tuttavia, l'esempio dell'attaccamento dei fondamentalisti cristiani anglosassoni alla *King James* rivela che ciò che scardina lo stile semiotico dei fondamentalisti non è tanto il fatto che un testo religioso sia tradotto, quanto che la traduzione sia pensata come un processo infinito d'interpretazione, in cui le comunità religiose trasformano continuamente alcuni livelli della semantica dei loro testi religiosi, e quindi anche le forme espressive che la veicolano, al fine

18. *Ibidem*; trad. it. dell'autore.

19. Barr 1977: p. 213; trad. it. dell'autore.

di adattare questi testi alle esigenze storiche, perennemente mutevoli, delle comunità. Il sogno del fondamentalista è invece o quello di un testo che non cambia mai né sul piano dell'espressione né sul piano del contenuto (si pensi al modo in cui il fondamentalismo islamico concepisce il Corano, per esempio), oppure quello di un testo che, pur cambiando sul piano dell'espressione (ad esempio il passaggio dalla *King James* alla *Revised Standard Version*) non muta sul piano del contenuto. Paradossalmente, infatti, a volte l'attaccamento alla forma espressiva di un testo (quella dell'Ebraismo ai testi masoretici, per esempio, o quella dell'Islam alla forma araba del Corano) può non essere indizio di fondamentalismo se l'invariabilità del piano espressivo del testo religioso è correlata a un piano del contenuto continuamente modificato dall'esercizio dell'interpretazione²⁰; al contrario, la pratica traduttiva può persino rafforzare le convinzioni dei fondamentalisti se essa incarna il principio di un'immutabilità semantica che resiste anche ai cambiamenti delle forme espressive.

6. Asemanticità

È noto a tutti come la presa di Costantinopoli nel 1453, e il conseguente affluire di grecisti bizantini verso l'Europa occidentale, abbia dato un impulso straordinario agli studi sui testi evangelici, al confronto fra i testi 'originali' e le traduzioni, e quindi all'esigenza di trasfondere questi testi in una forma diversa, più consona alle esigenze di una nuova umanità. È anche attraverso la traduzione, infatti, che Erasmo diede il via a un rinnovamento dell'intero pensiero europeo. Al contrario, non vi è forse nulla di più lontano da Erasmo, dall'idea di tradurre la tradizione, dello statuto del testo religioso nei fondamentalismi. Tale testo è intraducibile non perché un cambiamento della forma testuale minerebbe l'unica interpretazione ammessa: questo è quanto la retorica dei fondamentalisti vorrebbe far credere ai non fondamentalisti. Il testo dei fondamentalisti, invece, non è traducibile perché la traduzione esige che il testo sia dotato di una semantica autonoma, ovvero che il testo sia un testo. Per i fondamentalisti, però, il testo non è altro che uno specchio in cui essi proiettano le loro idee, e

20. Cfr. Amato 1998, p. 13.

soprattutto una certa esigenza di controllo nei confronti della realtà²¹. È risaputo che gli specchi non sono materia di interesse semiotico, perché non possono mentire (Eco 1985); allo stesso modo, i testi religiosi dei fondamentalisti perdono il proprio statuto semiotico perché non mentono mai²²: interrogati sulla condizione delle donne, degli omosessuali, degli 'infedeli', essi immancabilmente vomitano la stessa risposta, un rispecchiamento fedele delle idee di chi li ha interrogati²³. I testi religiosi perdono così proprio la caratteristica che ha concesso loro di attraversare, sotto forme più o meno diverse, secoli di umanità: una capacità di resistenza all'interpretazione, la tendenza a suscitare una sorta di oralità seconda fra il testo e l'interprete.

Al contrario, è difficile immaginare un fondamentalismo orale: i testi religiosi dei fondamentalismi non parlano; si limitano ad ascoltare i deliri dell'umanità in un silenzio complice.

7. Riferimenti bibliografici

Abū Zayd N. (1999), *Critique du discours religieux*, Actes Sud, Arles (trad. it. G. Brivio, *Islam e storia – Critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002)

Almond G.A., R. Scott Appleby, E. Sivan (2003), *Strong Religion – The Rise of Fundamentalisms around the World*, University of Chicago Press, Chicago e Londra (trad. it. R. Scognamiglio, *Religioni forti – L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, il Mulino, Bologna 2006)

Amato S. (1998), "Fede e fedeltà: fondamentalismo e principio di legalità", in F. D'Agostino (a cura di), *Ius divinum. Fondamentalismo religioso ed esperienza giuridica*, G. Giappichelli Editore, Torino

Barr J. (1977), *Fundamentalism*, SCM Press, Londra

21. Cfr. Tatom Ammerman 1987, p. 188.

22. Sul narcisismo fondamentalista, Prandstraller 1996, pp. 173–4. Il discorso dell'interprete fondamentalista ricorda allora assai da vicino quello del cartomante. In effetti, spesso nelle comunità fondamentaliste si sviluppano pratiche dette di "ricerca della parola": nei testi religiosi si seleziona una pagina a caso, per trarne istruzioni o auspici per scelte ed azioni mondane (Almond, Appleby e Sivan 2006, p. 109). Questa pratica si avvicina assai più a un uso che a un'interpretazione di un testo religioso, secondo la dicotomia definita da Umberto Eco (1990).

23. Sul fondamentalismo come neoassolutismo cfr. Tibi 1995, pp. 145–6.

- BeDuhn J.D. (2003), *Truth in Translation – Accuracy and Bias in English Translations of the New Testament*, University Press of America, Lanham, New York, Oxford
- Bruce F.F. (1978), *History of the Bible in English – From the Earliest Versions*, Oxford University Press, New York
- Bruce S. (2000), *Fundamentalism*, Polity Press, Cambridge, UK
- Burtchaell J.T. (1969), *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: a Review and Critique*, Cambridge University Press, Londra
- Châteillon S. (1554), *Biblia interprete Sebastiano Castalione. Vna cum eiusdem annotationibus. Totum opus recognouit ipse, et adiecit ex Flauio Iosepho historiae supplementum ab Esdræ temporibus usque ad Machabaeos, itemque a Machabæis usque ad Christum*, ex officina Ioannis Oporini, Basilea
- Dinges W.D., J. Hitchcock (1991), “Roman Catholic traditionalism and activist conservatism in the United States”, in M.E. Marty e R. Scott Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, Chicago University Press, Chicago e Londra, 66–141
- Eco U. (1985), *Sugli specchi – E altri saggi*, Bompiani, Milano
- (1990), *I limiti dell’interpretazione*, Bompiani, Milano
- Eisenstadt S.N. (1995), “Fundamentalism, Phenomenology and Comparative Dimensions”, in M.E. Marty e R. Scott Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago University Press, Chicago e Londra, 259–76
- Gold D. (1991), “Organized Hinduism: from Vedic Truth to Hindu Nation”, in M.E. Marty e R.S. Appleby (a cura di), *Fundamentalisms Observed*, Chicago University Press, Chicago e Londra, 531–93
- Guolo R. e E. Pace (1998), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma–Bari
- Lotman J.M. (1985), *La semiosfera – L’asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia
- Osiander A. (1539), *Harmoniae evangelicæ libri 4. In quibus evangelica historia ex quatuor evangelistis ita in vnum est contexta, ut nullius verbum vllum omisum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco politum*, typis Guilhelmi montani, Anversa
- Prandstraller G.P. (1996), *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Roma–Bari
- Malise R. (2007), *Fundamentalism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, UK

- Saghi O. (2005), “Oussama ben Laden, une icône tribunitienne”, in G. Ke-
pel, e J.-P. Milelli (a cura di), *Al-Qaida dans le texte*, Presses Universitaires
de France, Paris, 11-36
- Tatom Ammerman N. (1987), *Bible Believers – Fundamentalists in the Modern
World*, Rutgers University Press, New Brunswick e Londra
- Tibi B. (1997), *Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhun-
dert*, Bibliographisches Institut & F.A. Brockhau, Mannheim (trad. it.
A.G. Michler, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del Duemila*, Bollati
Boringhieri, Torino)

Massimo Leone

Università di Torino